

## El republicanismo *impolítico* de la multitud como alternativa a un imperio *postmoderno*

Alfonso Galindo Hervás

Que en un monográfico dedicado al concepto de imperio tenga cabida una filosofía que sostiene una radical mutación de algunos de sus elementos centrales, no debería sorprendernos si recordamos que los conceptos, como ha enseñado Koselleck, reúnen experiencias plurales y cronológicamente distantes, evidenciando una plasticidad y polivocidad que permite comprender la variación a la par que establecer continuidades (o discontinuidades, en su caso). Aludiré a ambos puntos desarrollando una reflexión que pretende valorar de qué experiencias históricas constituyen un índice los conceptos de imperio y de multitud (éste último fundamento de un singular republicanismo *postmoderno*) propuestos por Antonio Negri y Michael Hardt, así como, sobre todo, de cuáles pueden considerarse factor. Todo ello es remitido a la evaluación del probable carácter *impolítico* de dicha teorización del imperio, al menos de algunos de sus elementos.

\*

En el año 2000 apareció el ensayo *Imperio* (en adelante, *I*), de Negri y Hardt, en Harvard University Press. En 2004, *Multitud* (en adelante, *M*), que es su desarrollo, en The Penguin Press<sup>1</sup>. El eco que produjo el primero no ha sido sino amplificado por el segundo. Un eco que, en un guiño casual a algunas de las tesis de ambos libros, ha invadido la red de redes sostenido por miles de foros y análogos donde individuos cualesquiera se apropian, cuestionan o desarrollan algunas de sus muchas ideas<sup>2</sup>.

No puede decirse que la *academia* española no haya desarrollado también una recepción del pensamiento de Negri y Hardt vertido en ambos libros. Pero

---

1 Aquí sigo las ediciones españolas: *Imperio*, trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002; *Multitud*, trad. J. A. Bravo, Debolsillo, Barcelona, 2006.

2 Google proporciona 178000 entradas para la combinación «imperio» y «Negri».

no se ha enfrentado cabalmente a él. Hay múltiples análisis puntuales, pero no una valoración sistemática e integral. Que en ello tenga que ver la amplitud de la obra de Negri, que por lo demás no deja de aumentar, parece fuera de duda. Como quizá lo sea la difícil ubicación de sus ideas, en el umbral donde el marxismo se licua en desconstrucción, el anticapitalismo en mesianismo –la academia es de suyo refractaria a lo no fácilmente clasificable, ya por extensión ya por contenido ya por ambos.

Por diversas razones, en este artículo también se renuncia a un análisis exhaustivo de las ideas políticas presentes en *Imperio* y *Multitud*, pretendiendo más bien engrosar la lista de los análisis parciales. La legitimidad que, no obstante, se pretende va prendida de la perspectiva que se adopta. Por decirlo brevemente: se trataría de diagnosticar el carácter *impolítico* del pensamiento de Negri y de Hardt en ambos ensayos. De lograr argumentar tal caracterización, no sólo enriqueceríamos el propio concepto de lo impolítico, sino que en la misma medida dispondríamos de nuevos frentes desde los que evaluar su pertinencia o impertinencia para con la política efectiva.

Como resulta evidente, tanto el proceso de diagnóstico como las consecuencias esperables de él exigen una previa clarificación del propio concepto de lo impolítico. Sólo tras ella estaremos en condiciones de mostrar en qué sentido puede considerarse un índice y un factor suyo el pensamiento de *Imperio* y de *Multitud*.

Aunque fue Massimo Cacciari quien introdujo el concepto<sup>3</sup>, ha sido otro pensador italiano contemporáneo quien lo ha desarrollado en el sentido que aquí interesa. En *Categorías de lo impolítico* Roberto Esposito remite lo impolítico a las ideas de irrepresentabilidad y desvalorización de la acción presentes en diversas críticas al poder (del sujeto) y al sujeto (del poder), tales como las vehiculadas en textos de Broch, Canetti, Weil, Arendt, Bataille, etc<sup>4</sup>.

Para comprender lo implicado en una caracterización tan abstracta –y en la misma medida poder vislumbrar desde ya la potencia heurística de la categoría de lo impolítico– es preciso mostrar su relación –más que un oponerse, un derridiano *diferir*– con la concepción teológico-política de la soberanía elaborada hace casi un siglo por Carl Schmitt. Éste, sirviéndose de la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos, vinculó la soberanía del Estado a dos rasgos que le permitían crear orden en ausencia de fundamentos visibles para él –legitimándose con ello–: su capacidad de

---

3 M. CACCIARI, *Lo impolítico nietzscheano*, trad. M. B. Cagnolini y A. Paternostro, en *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 61-79.

4 R. ESPOSITO, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Katz, Madrid, 2006.

decisión del estado de excepción y su carácter representativo de una realidad trascendente<sup>5</sup>.

Son los efectos de ambos elementos teológicos –por cuanto remiten a un *afuera* del derecho que, no obstante, lo condiciona– los que el pensamiento impolítico pretendería cortocircuitar en su objetivo de superar la soberanía; los que explican su insistencia en la irrepresentabilidad (de la justicia, de la libertad, del amor, de la auténtica comunidad humana, del tiempo, etc.) y en la pasividad o inacción. Son ellos los que explican que lo impolítico sea afín a la ontología de la posibilidad o de la potencia desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo* (cfr. §§ 9, 31, 45, etc.), motivada por el objetivo de sustraerse al totalitarismo de toda acción. Es por este objetivo que lo impolítico rehúsa cualquier deber ser, remitiendo toda obligación ética a la (descripción de la) mera y desnuda gestualidad de ser así, de lo que hay. Todo ello explica igualmente la alergia del pensamiento impolítico a habérselas con descripciones menos abstractas de la realidad social y política, las que nos proporcionan los saberes sociales. Su medio es la jerga ontológica salpicada de categorías teológicas<sup>6</sup>, únicos lenguajes cuya abstracción los hace compatibles con el cuestionamiento *ab integro* de toda forma de orden (ya sea un concepto, un ideal, un proyecto, una ley, etc.) o con el establecimiento de continuidades entre Auschwitz y –si se lo propone– la cadena de envasado de una cooperativa hortofrutícola. De ahí su igualmente coherente cuestionamiento de la weberiana división de esferas de acción y de sentido; el pensamiento impolítico habita los umbrales de lo estético, lo ético, lo religioso, lo político.

Como en su objetivo de hacerse eco de la experiencia de la irrepresentabilidad absoluta se ve avocado a ejercer una desconstrucción radical (de toda forma, de toda identidad, de toda acción), para el pensamiento impolítico no hay nada salvable de ordenamiento jurídico alguno. Ello también explica su habitual tendencia a un singular comunitarismo –por cuanto el individuo es rebasado. La estrategia para lograr tal desconstrucción es definidora de la filosofía misma: localizar lo excepcional, ya que esto es signo del resto que asedia al totalitarismo implícito en toda forma constituida. Por ello se entiende que lo liberador caiga del lado de lo potencial, de lo posible, de lo constituyente, de lo performativo. Por ello lo impolítico es afín a las experien-

---

5 C. SCHMITT, *Teología Política*, en *Estudios Políticos*, trad. F. J. Conde, Cultura Española, Madrid, 1941, pp. 35, 44s., 72s.; *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 17, 20, 23.

6 Ello no es casual ni meramente dependiente de los vínculos consagrados por Schmitt. A este respecto, cf. J. TAUBES, «Sobre una interpretación ontológica de la teología», en *Del culto a la cultura*, trad. S. Villegas, Katz, Madrid, 2007, pp. 259-265.

cias de desconstruibilidad del tiempo, de quiebra del *continuum* a manos de la irrupción<sup>7</sup>.

Aunque el espacio de los conceptos no es el de la acción, Koselleck nos ha ilustrado sobradamente acerca de la intimidación reinante entre lucha política y lucha por los conceptos políticos<sup>8</sup>. No obstante es preciso señalar que la pertinencia política del pensamiento impolítico no sólo cae del lado del cuestionamiento conceptual permanente y lo que éste pueda movilizar. El pensamiento impolítico afirma una experiencia de trascendencia que no se deja reducir a mera teología negativa. No sólo lo prueba el hecho de que algunos pensadores *impolíticos* hayan cedido a la tentación de señalar una realidad «ante los ojos» que sería índice y factor del inagotable poder constituyente, de la meramente gestual comunidad humana<sup>9</sup>. A mi juicio lo prueba también la funcionalidad de la categoría de lo impolítico para aprehender ciertas *praxis* ciudadanas subversivas que cuestionan, espolean y dinamizan el derecho. Lo prueba igualmente su utilidad para aprehender ciertas posibilidades que, si bien jamás podrán estar completamente desvinculadas de nuestro presente (pues no queremos creer en conversiones), sin embargo la confusión reinante «ante los ojos» nos impide ver en su posibilidad. Lo prueba, por último, su funcionalidad en orden a impedir que lo mundano devenga absoluto, pues de lo contrario *nos falta el aire que respirar*<sup>10</sup>.

No sin antes reconocer la injusticia de cualquier *tipo ideal*, no es menos cierto que la empresa filosófico-política se sirve de la abstracción en orden a la constitución de una lógica, de un criterio que permita, por qué no, clasificar. Las habituales precauciones hermenéuticas que se adoptan al asumir tal empresa –de la diltheyana humildad de la *comprensión* al weberiano reconocimiento de la valoración, pasando por la contingencia e historicidad exaltadas por Nietzsche–, que con autores como Putnam<sup>11</sup> o el citado Koselleck no han hecho sino extremarse, se enriquecen en el caso de la filosofía política por su esencial vocación de búsqueda de las excepciones. Por todo ello, la propuesta del concepto filosófico-político de lo impolítico, así como la defensa

7 Lo cual permite establecer un vínculo con la idea de *kairós*, instante propicio, tiempo mesiánico.

8 R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, p. 85.

9 En el caso de BLANCHOT, los sucesos de Mayo del 68 (cf. *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 75). En el caso de AGAMBEN, los de Tienanmen (cf. *La comunidad que viene*, trad. M. Latorre y J. L. Villacañas, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 42).

10 La expresión es de J. TAUBES, y el sentido con el que se la cita, el que él le da. Cf. *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, p. 119.

11 H. PUTNAM, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, trad. F. Forn, Paidós, Barcelona, 2004.

del carácter de índice y factor suyo que poseen determinadas filosofías de determinados filósofos, son gestos teóricos abiertos a la revisión y a la problematización, conscientes de su contingencia y falsabilidad, conscientes de la violencia de su abstracción –tanto como de la abstracción de su violencia.

Permitiéndome remitir a sendos ensayos en los que se argumenta por extenso la afirmación siguiente<sup>12</sup>, es posible proponer la existencia de un claro aire de familia, debido a múltiples circunstancias (compartición de fuentes, temas, tradiciones, vocabulario, sugerencias, advertencias, críticas, etc.), entre filósofos de lo político contemporáneos tales como Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jacob Taubes, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy o Giorgio Agamben, Rancière incluso (si ampliamos el espectro cronológico, sin duda podría nombrarse a Heidegger, Lévinas, Adorno, Horkheimer, Bataille, Benjamin o Arendt). La reconstrucción del concepto de lo impolítico que he propuesto podría considerarse índice de muchas de sus ideas y argumentos, permitiendo en la misma medida aumentar su inteligibilidad.

\*

Llegados a este punto podemos retomar el objetivo principal de este artículo. Sucintamente: ¿qué hay de impolítico, si es que hay algo, en *Imperio y Multitud*?

No hay que subestimar la alusión al imperio como nuevo sujeto político, como nueva forma de *soberanía*, pues el de soberanía es tema dilecto de la filosofía impolítica. En efecto, si algo permite unir muchos de los textos de los autores calificados de «impolíticos» es el interés por replantear (y en concreto derribar) el concepto de soberanía. Para Negri y Hardt la soberanía no ha perdido fuerza, tan sólo ha cambiado de forma: del Estado-nación al imperio (*I*, p. 14). Una forma que, paradójicamente, tiene por forma su ausencia; de ahí que carezca de fronteras espaciales y temporales (*I*, p. 16); de ahí que, al contrario que el imperialismo, el imperio designe un aparato *descentrado* y *desterritorializador* de dominio en permanente expansión, abierto (*I*, pp. 160, 178).

Es importante dejarlo claro desde el principio en una revista dedicada a los conceptos de imperio y república: para los autores, el uso habitual de la categoría «imperio» se corresponde con un tipo de gobierno afín a la lógica de la soberanía del Estado-nación –que exorciza el conflicto interno mediante la actividad imperialista–, de ahí que el declive de tal forma de soberanía lo sea en la misma medida del imperio (que ellos denominan propiamente *impe-*

---

12 A. GALINDO, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Pública, Murcia, 2003; *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

rialismo), cuyo último estertor lo protagonizó EE.UU.<sup>13</sup> Esta tesis tan cuestionable les permite establecer una problemática discontinuidad entre el *viejo* imperialismo y el actual imperio<sup>14</sup>. Frente al rudo y cruento imperialismo, comprobaremos que el nuevo imperio es descrito mediante categorías que subrayan su carácter abstracto, inasible, desligado de intereses nacionales. Un imperio *on line* y *postmoderno*<sup>15</sup>.

La segunda parte de *Imperio* se dedica a estudiar la evolución del concepto europeo de soberanía. El contrato de asociación-subordinación hobbesiano constituiría la primera solución política a la crisis definidora de lo moderno –fruto del choque entre el inmanentismo creativo revolucionario y la normalización contrarrevolucionaria (*I*, p. 89)–, que el mecanismo representativo del Estado habría permitido, hasta hoy, mantener en suspenso (*I*, p. 131). Al describir la transición al orden imperial presente, la crítica de los autores al capitalismo subraya que éste ha logrado la indistinción de economía y política, siendo ello igualmente índice del imperio (*I*, pp. 25 ss.)<sup>16</sup>. De hecho, proponen emplear la forma del mercado mundial como modelo para comprender la nueva y actual soberanía imperial (*I*, p. 180). Si ya el proyecto constitucional de EEUU preludiva la soberanía imperial (*I*, pp. 173 ss.), las nuevas formas de producción contribuyeron a hacer del capital *el* auténtico poder mundial (*I*, p. 212). Y es que la producción ha devenido producción de relaciones, de subjetividades, de comunidad (*I*, p. 280). De este modo se muestra cómo la

---

13 Con Roosevelt y Wilson EE.UU. habría asumido un imperialismo a la europea, espoleado por la conferencia de Bretton Woods (1944), que implantó la hegemonía monetaria estadounidense. Fue el fracaso de Vietnam lo que le condujo a replantearse tal forma de soberanía (*I*, 243-259). Truman ya comprendió que el imperialismo a la europea era inviable y que surgía algo nuevo. Tras la guerra fría, EEUU ya estaba preparando un proyecto auténticamente imperial, un dominio en red. En la Guerra del Golfo se presentó como única potencia capaz de aplicar una justicia internacional en nombre del derecho global. La superioridad militar fue acompañada de la producción de instituciones y normatividad internacionales. La razón profunda de este papel es, a juicio de los autores, la tendencia imperial (no imperialista) de su propia constitución, subrayada por Jefferson (*I*, 173). Negri y Hardt parecen subestimar los reiterados menosprecios de EE.UU. a las iniciativas multilaterales.

14 Para una acerada crítica de estas tesis sobre el fin del Estado y el carácter no imperialista de la política estadounidense, cf. A. A. BORON, *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, El Viejo Topo, Buenos Aires, 2003. Se cuestiona la parcialidad de esta crítica, y de otras análogas, en A. RUSH, «La teoría posmoderna del imperio (Hardt & Negri) y sus críticos», en *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.

15 Sobre el concepto de imperio como metáfora performativa y tipo ideal, cf. J. M. IRANZO, «El 'Imperio' como fantasía y deseo de las globalizaciones», *Política y Sociedad*, 41, 3, 2004, pp. 35-61.

16 Para un análisis de las estructuras del capitalismo-imperio y su relación con las tesis de Habermas, cf. I. SÁNCHEZ ESTELLÉS, «El capitalismo imperio y la teoría crítica», en *Nómadas*, 9, U. Complutense de Madrid, 2004.

sociedad de control ha logrado compatibilizar soberanía y capital hasta constituir un *biopoder*, que es otro nombre de la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital (I, p. 332).

No obstante, aunque el dominio imperial es considerado mejor que su precedente *leviatánico*, el nuevo derecho supranacional que lo acompaña no puede disimular la violencia que lo constituye: es ante todo *derecho de policía* que brilla en las intervenciones excepcionales hechas en nombre de principios morales (I, pp. 32 ss.). Dicho de otro modo: el orden imperial oculta el uso de la mera fuerza desnuda como mecanismo de legitimación y, en esta medida, el carácter absoluto del nuevo tipo de soberanía, virtual y discontinua pero eficaz (I, pp. 47-52). Su eficacia no le viene de poner fin al estado de guerra general y global que padecemos (M, p. 25), sino que más bien propone un régimen de administración disciplinaria y control político directamente basado en la acción bélica continua (M, p. 43). Frente a la soberanía estatal moderna, que remitía la guerra al exterior, la actual guerra constituye un permanente y generalizado estado de excepción que adquiere su inteligibilidad al cruzarse con la excepcionalidad de EEUU (M, p. 30), a caballo entre el imperialismo del interés nacional y la lógica imperial en nombre de la humanidad (M, p. 87).

En la caracterización de la lógica imperial quedan subrayados los rasgos totalizadores y violentos de la alianza entre el nuevo orden supranacional y el capitalismo. Todo ello explica el que el objetivo de Negri y Hardt no pase por redefinir la soberanía, sino por destruirla a todos los niveles y constituir «nuevas estructuras institucionales democráticas basadas en las condiciones existentes», para lo cual citan como modelo el proyecto constitucional de James Madison en *El Federalista*, que idealizan y consideran impregnado de utopismo (M, p. 402). Análogamente, y aunque reconocen sus limitaciones (I, p. 177), también reivindican el utopismo crítico del republicanismo moderno –en el que incluyen a Maquiavelo, Spinoza y Marx. El objetivo sería adaptarlo al actual dominio global, de ahí que se pregunten qué significa hoy ser republicano y si es posible crear un republicanismo *posmoderno* (I, p. 197).

Pero aunque son constantes las alusiones de los autores a categorías jurídicas, históricas, políticas y económicas, donde la realidad del imperio (y de la paralela multitud) halla su mejor descripción es en el terreno de la ontología<sup>17</sup>. Al reconocer que en el imperio toda subjetividad y todo lugar han sido incorporados en un «no lugar» general absolutamente inmanente, la filosofía política se transmuta en ontología (I, p. 323). El imperio

---

17 Sobre la relevancia del discurso ontológico en la filosofía de Negri, cf. M. HARDT, «La constitución de la ontología: Negri entre los filósofos», *Anthropos*, 144, 1993, pp. 40-44.

es contemplado como mera negación del poder virtual de la multitud (*I*, p. 329), como expropiación de la cooperación y las significaciones propias de la multitud (*I*, pp. 349 ss.), que viene a ser su base existencial, el nuevo y *postmoderno* sujeto revolucionario<sup>18</sup>. De este modo, la mera descripción ontológica de lo que hay (el imperio como trama ontológica de las relaciones de poder) se alza como programa emancipador. La clave es investigar cómo el poder virtual de la multitud puede alcanzar lo real (*I*, pp. 326, 336). Ello implica dos cosas: comprender cómo se organiza la multitud como un poder político positivo dentro del imperio y establecer cómo podemos reconocer una tendencia política constituyente en sus espontáneos movimientos (*I*, pp. 357, 361). En las reiteradas alusiones de los autores que cabe considerar respuesta a ambas inquietudes se trasluce un abstracto y optimista voluntarismo –en ocasiones contrafáctico y contradictorio– prendido en metáforas.

Lo primero que hay que subrayar es la apuesta esperanzada de Negri y Hardt, que sostienen que la emergencia del imperio ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación, hasta el punto de sostener que la posibilidad de la democracia a escala global emerge hoy por primera vez (*M*, p. 13); hasta el punto de confundir los índices y los factores del dominio con los de la propia liberación: los mismos movimientos y tendencias constituyen tanto el ascenso como la decadencia del imperio (*I*, p. 340). Las fuerzas creativas de la multitud, que es la clase global emergente, son las que sostienen el imperio (por cuanto éste captura su vitalidad; *I*, p. 71), pero por ello mismo también pueden construir autónomamente un contraimperio (*I*, pp. 16 ss.), si bien no queda claro por qué y cómo deberían (de) hacerlo.

La multitud, «alternativa viva que crece en el interior del Imperio» (*M*, p. 15), se distingue de otros sujetos sociales por cuanto es plural, heterogénea e inclusiva (*M*, p. 263). Se compone de todas las figuras de la actual producción social, de ahí su carácter biopolítico: mientras que el *biopoder* imperial es trascendente a la sociedad que ordena, la *biopolítica* es inmanente y crea formas sociales cooperativas (*M*, p. 124), de ahí su dimensión ontológica (*M*, p. 396). Su índice más claro es el trabajo inmaterial en forma de *redes* sociales basadas en la comunicación y en las relaciones afectivas (*M*, p. 94) –trabajo que, no se sabe muy bien por qué, los autores consideran menos esclavizante que su precedente. También la condición de pobre, por cuanto «los pobres encarnan la condición ontológica, no sólo de la resistencia, sino también de la vida productiva en sí» (*M*, pp. 134, 164).

---

18 Un análisis del concepto en P. VIRNO, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Colihue, Buenos Aires, 2003.



El tipo de ontología que mejor permite aprehender la realidad de la multitud –sujeto fantasmal y prospectivo<sup>19</sup>– resulta ser una combinación de ontología de la potencia y de la comunidad. A este respecto, el término que emplean para referirse a la autonomía política y a la actividad productiva de la multitud es «*posse*», un modo de ser y de producir que trasciende todo objeto y todo concepto (*I*, pp. 369 ss.). La multitud puede constituir un proyecto político realizable porque está latente en nuestro ser social como la potencia real que lo define («siempre está ahí pero todavía no está»; *M*, p. 259).

Por lo que se refiere a la ontología de la comunidad, sostienen que la multitud se compone de un conjunto de *singularidades* que, sin embargo, constituye un «sujeto social activo» por cuanto actúa partiendo de lo común sin, sin embargo, poseer identidad o unidad (*M*, pp. 127 ss.). El concepto de lo común, de clara ascendencia marxista (*M*, p. 180), es central para entender la heterogeneidad y resistencia de la multitud respecto de cualquier forma de propiedad privada, esencialmente corruptora (*M*, pp. 218, 222). Con dicho concepto pretenden superar el dualismo público/privado: ni lo privado se refleja en la propiedad y el mercado, ni lo común en la estatalidad (*M*, pp. 238 ss.). El interés común no equivale al interés general, mera abstracción controlada por el Estado, sino a la propia «actividad productiva de las singularidades dentro de la multitud», cuyo carácter excesivo y no totalizable quiebra la continuidad de la soberanía estatal (*M*, p. 243). Es el concepto de carnaval desarrollado por Bajtin el que usan para ejemplificar esa acción común antiimperial (*M*, p. 249).

El carácter posible y comunal de las singulares que forman la multitud explica su vínculo esencial con la democracia, cuyo concepto pretenden plantear sobre nuevas bases (*M*, p. 373): «el desafío de la multitud es el desafío de la democracia. La multitud es el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos» (*M*, p. 128), de ahí que hoy más que nunca sea posible una auténtica democracia (*M*, p. 387). La comprensión subyacente de democracia, «radicalización sin reservas tanto de la libertad como de la igualdad» (*M*, p. 258), justificaría la incompatibilidad entre la multitud y cualquier tipología de cuerpo político. La metáfora que le sienta bien es la de la carne: la multitud es «*carne viva* que se gobierna a sí misma», poder vital informe irrepresentable por cuerpo político alguno (*M*, pp. 128, 192, 227 ss.). Coherentemente, dicha comprensión de la democracia de la multitud es incompatible con cualquier forma de representación. Dicho de otro modo: la multitud es irrepresentable. La razón es que la unidad pro-

---

19 D. BENSÁID, *Clases, Plebes, Multitudes*, trad. M. E. Tijoux, Palinodia, Santiago de Chile, 2006, pp. 32 ss. El autor afirma: «la noción de multitud es teóricamente confusa, sociológicamente inconsistente, filosóficamente dudosa y estratégicamente hueca» (p. 46).

curada por la representación separa a la multitud del gobierno de sí (*M*, pp. 279 ss.).

Las dificultades teóricas que plantea esta comprensión de la alternativa al imperio pasan primeramente por explicar el tipo de acción que puede llevar a cabo un no-sujeto. En este sentido, aunque algunos párrafos señalan la necesidad de que la potencia comunal se dote de un cuerpo nuevo según el modelo spinoziano (*M*, p. 225) y de un proyecto político para empezar a existir (*M*, p. 249), los autores remiten a tipologías de acción en las que el acto cooperativo y azaroso coincide con el producto emancipador (*M*, p. 396)<sup>20</sup>. Así tendríamos, entre otros, el *hábito*, que confusamente describen como «lo común llevado a la práctica» (*M*, pp. 233 ss.), y la *performance* (*M*, pp. 235 ss.). Junto a ello abundan abstractas metáforas voluntaristas con las que Negri y Hardt se descargan de la necesidad de sugerir mediaciones reconocibles para hacer efectivo hoy el potencial de la multitud. Afirman, por ejemplo, que «sólo nos resta esperar la maduración del desarrollo político del *posse*», para lo cual no hay modelo, pues ello depende de la espontánea experimentación de la multitud (*I*, p. 372). También aluden a la posibilidad de que «el poder de la carne» permita a las singularidades comunes organizarse autónomamente y creen un nuevo mundo «en línea con la secular tradición filosófica que se remonta hasta el apóstol Pablo de Tarso» (*M*, p. 190). Igualmente, ponen su esperanza en la mera determinación generadora del deseo de la multitud, que «se traduce en amor y comunidad» (*I*, pp. 329 ss., 352) y le permite orientar toda producción hacia su propio júbilo, deviniendo religión material de los sentidos (*I*, p. 359).

Tras todas estas alusiones subyace un problema que atraviesa la historia del pensamiento político moderno de Hegel a Blanchot pasando por Schmitt y Kojève: el de la dialéctica entre el sujeto (que precisa de la acción para ser) y su obrar (que lo presupone). Ello se radicaliza en el caso de la multitud por cuanto ésta es refractaria a toda reducción a la unidad, a toda identidad representable (*M*, pp. 355, 375). Para Negri y Hardt, el precepto de que sólo una entidad pueda gobernar y decidir es incompatible con la democracia (*M*, pp. 374 ss.). La multitud es un conjunto difuso de singularidades, «una especie de carne social que se organiza a sí misma en un nuevo cuerpo social» (*M*, pp. 396 ss.). El problema estriba en dilucidar cómo ella, que produce en común y produce lo común, puede también tomar decisiones políticas que organicen lo social (*M*, p. 385)<sup>21</sup>.

---

20 Sobre el azar como estructura ontológica de la política en Negri y Hardt (también en Deleuze), cf. L. S. VILLACAÑAS, *Virtualidad y actualidad*, Verbum, Madrid, 2008, pp. 84-93, 280.

21 Sobre la toma de decisiones por parte de la multitud, cf. A. NEGRI, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, trad. M. Malo y R. Sánchez, Akal, Madrid, 2006, pp. 399-428.

Aunque los autores insten en que sólo de la práctica puede brotar una alternativa política al dominio (*I*, pp. 195 ss.), sin embargo también sostienen que los movimientos revolucionarios del siglo XX revelarían el *telos* liberador de la multitud, en permanente conflicto con el poder constituido imperial (*M*, p. 95). En este sentido, hallan signos del nuevo tipo de solidaridad y militancia proletaria en los sucesos de Tiananmen, Chiapas, Seattle o la Intifada (*I*, pp. 66 ss., *M*, pp. 328 ss.). Pero también señalan distintas *praxis* genéricas que podrían considerarse índice y factor de la afectación de lo real-constituido por lo virtual-constituyente. En primer lugar, la deserción. Se trata del principio fundamental del republicanismo posmoderno que reivindican (*I*, p. 199). La razón de ello es doble: si el orden imperial se legitima apelando a la guerra, la multitud se resiste a ésta y apela a la democracia como su fundamento político (*M*, p. 120). Pero además, como el actual dominio imperial permea toda la capacidad productiva, se hace difícil identificar un enemigo así como un lugar exterior a la explotación, siendo necesario estar en contra en todas partes (*I*, p. 201).

Y junto a la deserción, también el nomadismo y el mestizaje serían figuras de la nueva virtud, ya que «circular es el primer acto ético de la ontología contraimperial» (*I*, p. 331). Tras la circulación, por la que la multitud se apropia del espacio y se constituye en un sujeto activo, identifican un deseo de liberación que les lleva a sugerir un programa político de ciudadanía global basado en la comunicación y en la cooperación, que anulan toda propiedad privada (*I*, pp. 360, 371). Tal *praxis* biopolítica, que adquiere forma en las luchas ecologistas, feministas, antirracistas, etc. (*M*, p. 327), es para ellos prueba del proceso constituyente y emancipador de la multitud (*M*, pp. 368 ss.).

\*

Frente al optimismo de Negri y de Hardt, y una vez que sabemos que la base existencial del imperio es la propia multitud (*I*, p. 56), pudiéndose establecer por tanto un vínculo entre ambos, queda en pie la duda de si acaso no es posible que la multitud vuelva a *las andadas*, esto es, a alienarse torpemente en formas constituidas que se vuelvan en contra de sus ilimitados y constituyentes deseos de libertad, igualdad y amor. Pero tal vez esta duda no sea sino concreción de otra aún más significativa: si acaso no parece evidente que para Negri y Hardt *todo* poder constituido constituye una exclusión violenta y totalitaria de lo que de suyo es libérrimo gesto común de las diferentes singularidades, esto es, absoluta y pura *posse*. Como resulta evidente en muchos de los autores caracterizados aquí como impolíticos, toda forma constituye una traición del *léthe* originario, una negación de la libertad en-tanto-que-posibili-

dad que define a las singularidades en común. Esto también puede expresarse afirmando que la multitud es de suyo irrepresentable.

Pero, como vimos, lo impolítico no se reduce a cuestionamiento de la representación. De manera coherente, a ello añade el cuestionamiento de todo proyecto y de toda acción, que son vistos como esencialmente sacrificiales, violentos, excluyentes de las ilimitadas posibilidades de las singularidades. Dicho de otro modo: la exclusión no parece tener cabida en la organización social y política auspiciada por la multitud. Ningún centro ejerce control y reina la libre expresión de la diferencia (*M*, pp. 256, 262). Ello explica la idoneidad de la ontología de la potencia para aprehender el envite de la multitud: lo que define a las singularidades es ante todo su posibilidad. De ahí la caracterización de la multitud a partir de su actividad constituyente, que consiste en un acto de libertad que derriba *todo* poder constituido. De ahí que la principal *praxis* liberadora que puede protagonizar la multitud sea huir hacia ningún sitio, desertar. De ahí, por último, que carezca de sentido interrogarse por las mediaciones políticas que permitirían articular las diversas luchas sociales: su compatibilidad es tan espontánea como su propio darse<sup>22</sup>.

Por lo demás, poco importa que las mediaciones que nos pudiesen llevar a tal paradisíaca situación comunal se nos hayan revelado con contornos tan difusos pues, al fin y al cabo, la multitud no es sino una manera de nombrar lo que ya está ocurriendo, de captar la tendencia social y política existente a nivel global (*M*, p. 258). Dicho de otro modo: el nombre de una forma de organización política y de un proyecto político cuya posibilidad, espoleada por las contradicciones del capitalismo, los torna efectivos en el presente (de forma no exenta de paradoja, cuando no de connotaciones de ineluctabilidad). De este modo la globalización es elevada a índice de auténtica democracia.

Finalmente, el poder constituyente de la multitud, capaz hoy de hacer coincidir la democracia con las redes de comunicación biopolíticas *ya dadas*, se define propiamente como «un acto de amor» (*M*, p. 399), «el verdadero acto político de amor» (*M*, p. 406) que nos lanzará hacia un «futuro viviente» (*sic*). En coherencia, también la militancia política revolucionaria debe transformar la rebelión «en un proyecto de amor» (*I*, pp. 372 ss.). Por ello no debe extrañarnos que el modelo para ilustrar la vida del militante comunista sea san Francisco de Asís, ya que en la posmodernidad nos hallamos en una «situación similar a la suya» (*sic*). De ahí la conclusión de los autores: «Ésta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la

---

22 Es la crítica de LACLAU en «Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?», *Actual Marx/Intervenciones*, 3, ARCIS, Santiago de Chile, 2005.

simplicidad y también la inocencia. Ésta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista» (I, p. 374).

Aunque párrafos como éste, abundantes en *Imperio* y *Multitud*, tornan superfluo cualquier comentario, no está de más señalar, para concluir, que la sensación de perplejidad que puede suscitar la lectura de ambos ensayos no procede tanto –o sólo– de la problematicidad y carácter contrafáctico de muchos de sus análisis y propuestas, cuanto de la necesariamente conflictiva convivencia de argumentos y categorías pertenecientes a tradiciones filosóficas heterogéneas y, en ocasiones, incompatibles. Pareciese que tal vez un objetivo de satisfacer muchos paladares haya condicionado un producto en el que pretenden cohabitar tesis marxistas con referencias bíblicas, ideas spinozistas y nietzscheanas con utopismo jeffersoniano, mesianismo leninista con argumentos de sociología de la comunicación, tesis ontológicas comunitaristas con reivindicaciones pragmáticas tales como el salario social universal o elogios a la guerrilla zapatista, etc. Aunque mezcla tan explosiva no debe llevarnos a subestimar la brillantez de muchas de las tesis de un proyecto ambicioso –un nuevo «gran relato»<sup>23</sup>–, tanto la caracterización de la supuesta soberanía imperial que nos domina como sobre todo la de los perfiles y mediaciones del republicanismo *postmoderno* que constituye su alternativa liberadora, ostentan muchas de las deficiencias y de las virtudes que son propias del pensamiento impolítico.

Recibido: 3 noviembre 2008

Aceptado: 3 febrero 2009

---

23 N. KOHAN, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Campo de Ideas, Madrid, 2002, pp. 51s., 114.

